55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 30 28 JUILLET 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un confrère expose ainsi ses manières de voir

1° Un père de famille ayant son enfant à l'école laïque, unique, de l'endroit, le met ensuite dans un pensionnat également laïque de l'arrondissement, où il y a plusieurs pensionnats libres. « L'enfant, dit le père, ne change pas d'école ; de la laïque, il va à la laïque, il pouvait y être envoyé à A. (campagne), je ne vois pas pourquoi il ne pourrait y aller à B. (ville). »

Son curé, n'ayant pu rien obtenir de lui, consulte l'Ordinaire, essaye d'exposer le plus bienveillamment possible les sentiments de son paroissien, et demande si ce paroissien (président de fabrique, donnant par conséquent plus mauvais exemple et scandale qu'un paroissien ordinaire, mais vraisemblablement allant se confesser à Pâques à un autre prêtre qui ne le connaît pas et ne l'interroge pas sur ce point qui ne lui est pas signalé) ne pourrait pas et ne devrait pas être refusé à la communion pascale dans sa paroisse, car c'est là que se produit le scandale (alliance de sacrements à école laïque) et non là où il se confesse inconnu.

Monseigneur répondit : « Mihi videtur indignus absolutione », mais sur le refus de communion, silence. Cependant s'il ne mérite pas l'absolution, il ne mérite pas davantage la communion.

Mgr dans ses règlements demande qu'on lui expose les raisons d'envoyer les enfants à l'école laïque, s'engageant à étudier ces raisons aussi largement que possible.

D'après cette réponse, le curé de la paroisse ne serait-il pas autorisé *à prévenir l'intéressé* qu'il lui refusera la communion même pascale (j'en connais qui la refusaient même à la mort), s'il ne prouve pas qu'il a obtenu l'approbation de son évêque pour le maintien de son enfant à la laïque ?

2° Ce père de famille meurt sans sacrements. On lui fait cependant les funérailles solennelles habituelles (il a pu, peut-être, se mettre en règle avec le Bon Dieu !) Sa veuve (qui avant avait prétendu subir cette mise de l'enfant à la laïque, en vue d'un avenir possible) s'est vu signifier d'avoir à retirer l'enfant, qui maintenant ne dépend plus que d'elle. Cependant, comme l'année est commencée, on n'a pas voulu urger ce retrait, et on a conseillé de trouver un motif pour le réaliser aux vacances de Pâques, ou au plus tard fin d'année scolaire. Mais Pâques, grandes vacances passent, et l'enfant est maintenu à l'école. Cette fois la mère, que l'on avait continué d'admettre aux sacrements, ne peut plus rejeter la faute sur son mari, et on se dispose à l'exécuter à son tour. Mais si elle aussi va se confesser ailleurs, n'est-ce pas dans sa paroisse qu'on devrait lui refuser la communion, puisque c'est là que se produit le scandale, et non là où elle se confesse, et où on ne la connaît pas ?

Quand l'époque de l'anniversaire du père arrivera, et qu'on demandera grande cérémonie ordinaire, ne pourrait-on, ne devrait-on pas, la refuser (au moins en ce qui concerne toute solennité), puisqu'on doit refuser absolution et communion ?

Je sais bien que des confrères, et l'autorité peut-être, blâmeront et crieront à l'imprudence, que beaucoup accordent ces cérémonies sans hésitation aucune ; mais le curé en question et quelques autres sont d'avis que si on refusait ainsi ces honneurs, *pourtant et parce que très populaires*, les familles y regarderaient à deux fois et très probablement feraient le nécessaire pour ne pas en être frustrés ; donc, que les enfants seraient retirés des écoles laïques (simplement neutres : il n'est pas question de celles qui seraient franchement mauvaises).

La réponse et les avis autorisés de l'*Ami* sur cette délicate question serviraient dans pas mal d'autres cas semblables, et seraient lus avec plaisir par de nombreux confrères.

R. — I. Le refus des sacrements est une chose grave, puisqu'elle est, pour celui qui en est la victime, la privation d'un moyen de salut, utile ou même nécesaire. Il est bien évident qu'il ne peut être motivé que par un grave délit.

Laissons de côté l'*absolution*, qui doit être refusée à tout pécheur mal disposé. Ce qui se passe derrière les grilles du confessionnal demeure secret entre le confesseur et le pénitent. Celui-ci, sans doute, s'il n'est absous de ses péchés mortels, ne saurait sans sacrilège s'approcher de la sainte Table. Mais c'est là son affaire, ce n'est plus celle du prêtre, qui, sorti du confessionnal, est lié par le secret sacramentel, et devrait, pour en respecter la très stricte obligation, accorder la communion au pénitent qu'il n'a pas absous, si celui-ci se présentait à la sainte Table.

Le refus de la *communion*, par contre, est un acte extérieur, du for externe. Il est donc soumis aux lois qui régissent ce for. En soi, il est quelque chose d'injurieux, à proprement parler une diffamation. Car tout fidèle, à moins d'en être manifestement indigne, a le droit de recevoir la communion. La lui refuser publiquement, c'est donc faire entendre clairement qu'on l'en juge indigne, parce que coupable d'une faute grave, et ainsi on le diffame. Toutefois, ce refus perd son caractère de diffamation, si la faute est manifeste. Il revêt le caractère d'une peine très grave que l'Eglise impose aux pécheurs publics.

Aux pécheurs publics. Reprenons les termes de la défense : « Arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti, manifestoque infames, nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint. » (Can. 855, § 1). Mais quels sont les pécheurs publics ? L'Eglise ne l'a pas explicitement défini, sans doute parce que les termes de « publice indigni » sont assez clairs par eux-mêmes. Toutefois, si clairs qu'ils soient, ils nous laissent perplexes bien souvent, quand

il s'agit d'appliquer *in concreto* cette épithète de « *publice indignus* » à tel fidèle en particulier. Dans le canon précité le terme de « *publice indigni* » est précisé par les mots suivants : « quales sunt excommunicati, interdicti, manifestoque infames. » Cette précision nous laisse entendre deux choses : 1° qu'il pourrait y avoir d'autres pécheurs publiquement indignes que ceux-là ; et 2° que, parmi les indignes, ceux-là seulement sont à éloigner de la sainte Table qui sont nominalement exclus, au moins en vertu du principe : *Odiosa sunt restringenda.*

Or, les parents qui envoient leurs enfants à l'école laïque ne sont pas excommuniés, ni interdits. Il reste qu'ils soient à ranger parmi les « manifestement infâmes ».

Constatons au passage qu'on cesse d'être pécheur public par la pénitence et la réparation du scandale donné. Généralement il suffit pour cela qu'on sache que le pécheur s'est confessé. Dans le cas seulement où il reste volontairement dans l'occasion prochaine de péché, ainsi qu'il en est pour les concubinaires, le pénitent doit d'ordinaire éloigner d'abord cette occasion. De même, s'il avait donné un scandale public, il devrait le réparer d'abord, par exemple, rétracter un enseignement erroné.

Revenons aux *infâmes*. Qui sont-ils ? Tous ceux qui sont notés de quelque infamie, c'est-à-dire qui ont perdu, en totalité ou en partie, la bonne réputation, *fama*, dont ils jouissaient auprès des honnêtes gens. L'infamie est en effet la perte de l'honneur et de la réputation : « Infamia famæ existimationisque ac pudoris labem et maculam significat. » La bonne réputation, par contre, est l'état de dignité intacte établi par les lois et les mœurs : « illæsæ dignitatis status legibus et moribus confirmatus. »

L'infamie peut provenir de deux sources : ou d'une disposition de la loi ou d'un revirement de l'opinion publique. D'où deux sortes d'infamies : l'infamie de droit et l'infamie de fait, *infamia juris* et *infamia facti.*

L'infamie *de droit* se vérifie quand la loi cesse de tenir un fidèle pour un homme probe et honnête et le prive en conséquence de certains honneurs et de certains droits. Elle n'existe pas en dehors des cas établis par le droit commun (can. 2293, § 2). Par conséquent les Ordinaires ne sauraient décréter la peine d'infamie. (Nous disons ceci à dessein de renseigner un de nos consultants, s'étonnant que son évêque n'ait point encore fulminé cette note d'infamie contre les fidèles qui n'acomplissent pas leur devoir pascal).

Les parents qui envoient leurs enfants aux écoles laïques ne sont point marqués par le droit de cette note d'infamie.

Reste l'infamie *de fait.* « Infamia facti, dit le Code, contrahitur, quando quis, ob patratum delictum vel ob pravos mores, bonam existimationem apud fideles probos et graves amisit, de quo judicium spectat ad Ordinarium. » (Can. 2293, § 3). Indépendamment du droit, l'infamie se contracte donc par la perte de l'honneur et de la bonne réputation auprès des honnêtes et sages fidèles, à la suite d'un délit commis ou en raison d'une mauvaise conduite. Elle pourrait être encourue par les parents qui envoient leurs enfants aux écoles laïques. Mais avant de la déclarer, il faut la prouver. Et de plus, pour l'appliquer au cas de la communion, il faut que la preuve soit manifeste, car le canon 855 § 1, nous l'avons vu, dit : « Arcendi sunt... *manifestoque infames* ». Enfin, c'est à l'évêque qu'il appartient de dire si vraiment tel fidèle a encouru l'infamie de fait : « de quo judicium spectat ad Ordinarium. »

Toutes ces conditions sont-elles vérifiées dans le cas soumis par notre consultant ? — Non. Il a consulté son évêque, selon les règlements établis par ce dernier. Et l'évêque a répondu : « Mihi videtur (paterfamilias) absolutione indignus », mais a gardé le silence sur le refus de la communion. Le curé pourrait-il passer outre, quand son évêque, à qui le droit réserve de porter jugement sur l'existence de l'infamie de fait, demeure perplexe et garde un silence prudent ? Ce serait témérité et abus, qui ne manqueraient pas de motiver une réprimande. Car, en refusant la communion pascale, le curé infligerait à son paroissien une peine consécutive à l'infamie, alors qu'il n'a pas fait la preuve de l'infamie manifeste. Nous allons voir, en effet, que, *in casu,* cette preuve n'est pas aussi facile à établir que le pense le bon curé.

Quant à user du stratagème proposé par notre consultant, nous ne saurions l'approuver. Outre le manque d'égard envers l'évêque, il y aurait de la part du curé usurpation implicite du jugement réservé à l'évêque. Car, qu'est-ce que « prévenir l'intéressé qu'on lui refusera la communion, *même pascale*, s'il ne prouve pas qu'il a obtenu l'approbation de son évêque pour le maintien de son enfant à la laïque », sinon le refus anticipé de la communion, parce qu'on le tient pour un fidèle « manifestement infâme », quant à soi ? Et vous jugerez par là de ce que nous pensons au sujet des curés de votre connaissance, qui « refusaient la communion même à la mort ».

Qu'on ne dise pas : « Si le paroissien en question ne mérite pas l'absolution, il ne mérite pas davantage la communion. » C'est là une boutade de mauvaise humeur, qui confond, nous l'avons dit, le for interne et le for externe. Le silence de l'évêque au sujet de la communion n'est pas une dérobade, mais un acte de prudence.

Avant de porter une sanction d'ordre externe, comme le refus public de la communion, l'évêque est obligé d'en considérer la répercussion au point de vue général, et de la motiver par des considérations en rapport avec la sévérité de la peine. Le curé, dont le coup d'œil ne dépasse pas l'horizon de sa paroisse, estime qu'une sanction de ce genre serait du meilleur effet, et il peut avoir parfaitement raison, *in hisce adjunctis.* Mais l'évêque, plus haut placé, embrasse du regard le vaste territoire de son diocèse, un nombre d'âmes beaucoup plus considérable. Quel sera l'effet d'une sanction qui va s'appliquer non pas au cas unique d'une paroisse où tous les paroissiens sont des pratiquants zélés, mais à des cas très nombreux, et peut-être dans des paroisses mêlées où domine l'ivraie ? Il peut être très différent. Le refus de la communion, d'une efficacité bienfaisante dans la petite paroisse du bon curé, peut être dans l'ensemble du diocèse un magnifique coup de sabre dans l'eau. Et alors

quel sera le résultat final, au point de vue du bien général diocésain ?... Et si vous étendez ce raisonnement pour vous demander quel il sera dans la province ou la nation ?... Ne sait-on pas que des sanctions inefficaces font plus de mal que de bien ? Voyez la conduite de l'Eglise. Il fut un temps où ses conciles avaient porté refus de sépulture ecclésiastique pour les fidèles n'accomplissant pas le devoir pascal. Elle ne l'a point retenu dans sa récente législation. Les temps sont changés, hélas ! et s'il fallait refuser les honneurs de la sépulture à tous ceux qui, durant leur vie, n'ont pas fait leurs Pâques, les enterrements civils seraient si nombreux qu'on regarderait l'enterrement religieux comme une curiosité. C'est le contraire qui a lieu, grâce à la mitigation de la discipline ecclésiastique. L'Eglise a sauvé la sépulture religieuse, — non pas pour percevoir des honoraires, comme le disent nos adversaires, — et, pour le bien de la religion, les enterrements civils sont l'exception. En ne décrétant pas une sanction d'ordre externe, comme le refus de la communion, contre les parents qui envoient leurs enfants à l'école laïque, l'évêque a sans doute voulu éviter un désastre de ce genre. C'est pourquoi il a pensé qu'il était suffisant, dans le cas individuel qui lui était soumis, de placer ce père de famille pratiquant en face de sa conscience et de la loi de l'Eglise, et de l'arrêter par un simple refus d'absolution, sans avoir à recourir, à cette occasion, à une mesure générale d'ordre extérieur. En gardant le silence, l'évêque a agi avec la conscience de sa responsabilité. Il n'a pas à donner les motifs de sa décision. Le devoir du curé, en l'occurrence, est très clair : obéir à son évêque, même s'il n'est pas de son avis. De son propre chef, il ne refusera donc pas la communion à son paroissien, car celui-ci n'est pas classé parmi les « *manifestoque infames* ».

Que le curé ne se récrie pas qu'il est désarmé, que l'exemple est contagieux, etc. ! — Qu'il se rappelle d'abord que le bien particulier doit céder devant le bien général. Qu'il se rappelle ensuite que les sanctions externes sont peu de chose en comparaison des objurgations d'une conscience bien formée et bien écoutée. Or, il lui est toujours possible d'alerter les consciences, du haut de la chaire ou en particulier : *opportune, importune, argue, obsecra, in omni patientia et doctrina.* Il prêchera sur les conditions qui doivent être rigoureusement observées pour tolérer la fréquentation des écoles laïques. Sans menacer du refus de la communion, il dira à son paroissien : « Comment pouvez-vous être en règle avec votre conscience ?... En avez-vous parlé à votre confesseur ?... etc. » Puisque celui-ci est pratiquant, consciencieux, il écoutera ce langage de son curé. Sa conscience alertée lui imposera le *dictamen* de la raison chrétienne, et il s'arrangera avec son confesseur, qui, c'est ce qui nous reste à examiner, jugera à son tour s'il faut l'arrêter et l'écarter de la sainte Table par un refus d'absolution.

II. — Rappelons d'abord la loi de l'Eglise : « Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quæ nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicæ, in quibus rerum adjunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eæ scholæ celebrentur. » (Can. 1374).

La question posée par la présente consultation vise nos écoles laïques officielles, qui distribuent aux enfants l'enseignement primaire dans nos campagnes, et l'enseignement secondaire dans les collèges et lycées de nos villes. Ce sont des écoles neutres.

Que faut-il penser de la neutralité ? Nous empruntons la réponse au *Petit Manuel des questions contemporaines* du cardinal Verdier (en vente à l'Office général des Œuvres, 31, rue de Fleurus, Paris 6e) qui reflète l'enseignement de l'Eglise et de l'autorité ecclésiastique de notre pays. La voici :

« Il faut ici soigneusement distinguer.

a) La neutralité scolaire, si elle consiste à ignorer Dieu, est en soi mauvaise, car :

1° Pour tous ceux qui admettent l'existence de Dieu, le droit de Dieu à être connu, servi, aimé, est certain.

2° L'école, si elle veut vraiment former l'enfant, doit d'abord faire de lui un être moral. Or la vraie morale suppose Dieu comme base et sanction du devoir.

3° Cette neutralité est plus condamnable encore quand elle est imposée à un pays dont la presque totalité des citoyens admet l'existence de Dieu.

b) Si la neutralité scolaire consiste à ne pas donner aux enfants, dans l'école, l'enseignement propre aux confessions religieuses, ce qu'on appelle l'enseignement confessionnel, on peut admettre cette neutralité aux conditions suivantes :

1° Que cette abstention n'apparaisse pas elle-même comme un mépris ou une négation ;

2° Que rien dans l'enseignement ne s'oppose directement ou indirectement à la religion ;

3° Que les enfants comprennent que pour des motifs très louables cet enseignement est réservé aux ministres du culte ;

4° Que ces jeunes âmes soient positivement et avec sympathie orientées vers ce complément confessionnel.

A ces conditions, dans un pays où les confessions religieuses sont multiples et où les passions politiques sont violentes, cette neutralité peut être admise. »

Très bien en théorie. Mais de quelle neutralité sont nos écoles laïques officielles, et pratiquement comment la neutralité y est-elle observée ?

Théoriquement encore, ou officiellement, elles appartiennent à la seconde, qui peut être admise à certaines conditions. Le principe de la laïcité sépare l'enseignement religieux des diverses confessions de l'enseignement scolaire. Théoriquement il ne s'oppose pas à l'enseignement religieux, et l'Etat autorise dans ses lycées, pour les élèves qui désirent le recevoir, la présence de professeurs de religion, les aumôniers.

Mais pratiquement, l'enseignement scolaire est-il un enseignement neutre ? La neutralité, en fait, n'est pas possible. Ce n'est pas notre tâche en ce moment de faire le procès de l'enseignement laïc. Il nous suffit de rappeler que des manuels de morale et d'histoire notamment, utilisés, voire imposés, par les maîtres sont en opposition formelle avec la doctrine de l'Eglise, et ont été jadis l'objet d'une condamnation expresse de la part de l'autorité ecclésiastique. Ils ne tendent à rien de moins qu'à détruire la foi dans l'âme

des enfants. De ce fait, c'est-à-dire du fait de l'enseignement donné, des manuels utilisés et des maîtres qui en font le commentaire, naît pour ceux qui fréquentent l'école laïque un danger grave et prochain de perversion.

Dirons-nous cependant que dans chaque maison d'école prise en particulier, ce danger est tel ? Non, car nous savons que même avec un manuel condamné entre les mains, le professeur peut faire, par ses explications, jaillir une belle leçon d'apologétique en faveur de la religion. Qui d'entre nous ne connaît pas d'admirables maîtres et maîtresses de l'école laïque, auprès desquels la foi des enfants est en toute sûreté, et dont la vie morale est un exemple de haute valeur ?

S'il est simple et facile donc de faire le procès de l'école laïque de chez nous *ut sic*, il l'est beaucoup moins de faire celui de telle maison d'école communale, de tel collège ou tel lycée de ville. Or, c'est ce dernier qu'il faut instituer quand il s'agit, dans un cas concret, d'établir le danger de perversion pour la foi ou les mœurs pour un élève déterminé, contre les parents duquel il s'agira, en conséquence, de sévir ou à qui l'on pourra accorder un *transeat*.

La question à élucider dans un cas concret, comme celui de la présente consultation, est en définitive celle-ci : L'enfant de M. X..., dans l'école qu'il fréquente actuellement, est-il en danger grave et prochain de perversion ? Si oui, en vertu du droit naturel, du droit divin et du droit ecclésiastique, cet enfant doit être retiré de cette école. C'est le devoir de ceux qui en ont la charge de le retirer, le devoir du pasteur de les en avertir, le devoir du confesseur de le leur imposer, sous peine de refus d'absolution.

Notez bien que ce danger doit être réel, grave et prochain. Or, si théoriquement et pratiquement, au sens que nous avons indiqué plus haut, l'école laïque est mauvaise, sa nocivité cependant peut être, sinon totalement éludée, du moins partiellement atténuée. Le danger de perversion peut, pour un enfant donné, être écarté totalement, ou, de prochain et grave qu'il était, rendu éloigné et léger, par des précautions prises avec prudence et opportunité Auquel cas alors le retrait de l'enfant ne s'impose plus avec la même exigence, mais sa fréquentation de l'école peut être tolérée pour des raisons proportionnellement graves, disent les moralistes. Ce sont ces raisons et ces précautions qui doivent, avant toute décision, être soumises à l'Ordinaire, auquel le canon 1374 en a réservé l'examen.

Quelles sont ces garanties à prendre pour éloigner de l'enfant le danger que fait naître pour lui la fréquentation de son école ?

Les moralistes en indiquent quelques-unes : la surveillance rigoureuse de l'enseignement scolaire, par le contrôle des leçons et des devoirs donnés à l'enfant ; la mise à l'écart des livres et manuels condamnés par l'autorité ecclésiastique ; la rectification de l'enseignement quand il y a lieu , l'assurance de la probité des maîtres, et du milieu scolaire ; surtout la suppléance largement faite, en dehors de l'école, de l'enseignement religieux.

Quelles sont, quand ces garanties sont assurées, les raisons susceptibles de tolérer la fréquentation de l'école laïque ?

La plus commune est le manque d'une école catholique dans la localité et l'impossibilité, souvent d'ordre pécuniaire, pour les parents, d'envoyer leurs enfants en pension. Parfois ce sera la pression exercée, sous menace grave, sur les parents pour qu'ils envoient leurs enfants à l'école laïque officielle. Etc.

On voit, par ce qui précède, que les parents qui envoient leurs enfants à l'école laïque sont souvent excusés de péché. Dans nos campagnes en grande majorité, l'école communale laïque est la seule qui existe, les familles sont peu fortunées, l'enseignement religieux est assuré par le curé au catéchisme, et, redisons-le aussi, nos écoles communales examinées individuellement, tant en raison des maîtres qui les dirigent que des suppléances apportées à l'enseignement déficient, ne créent pas toutes, grâces à Dieu, un danger grave et prochain de perversion doctrinale ou morale pour leurs élèves.

Venons au cas concret qui nous est soumis. Comme tous les autres enfants du village, l'enfant de M. X..., président de Fabrique dans sa paroisse, fréquente l'école communale laïque. Il ne saurait y avoir deux poids et deux mesures : si les autres sont autorisés, lui aussi. Donc rien à dire jusque-là.

Mais voici que l'enfant est envoyé dans un pensionnat laïque de la ville voisine, où il existe des pensionnats catholiques. Deux choses sont à considérer : 1° le danger réellement couru par l'enfant dans ce pensionnat ; 2° le scandale causé dans sa paroisse.

Si le danger réellement couru est vraiment grave et prochain, — par exemple, si l'expérience révèle que de ce pensionnat sortent en fin d'études des jeunes gens incroyants, de mœurs douteuses, — le confesseur peut et doit faire au père une obligation grave d'en retirer son fils, et, s'il n'y consent pas, sans écouter ses récriminations, lui refuser l'absolution.

Mais si le danger couru est seulement léger et éloigné, atténué par les précautions d'usage (et nous insistons qu'il faut non pas raisonner théoriquement, mais sur le fait concret), le confesseur devrait faire une sérieuse monition, mais ne serait pas autorisé à refuser l'absolution. Une sérieuse monition, parce que « per se semper illicitum est filios ad scholas neutras mittere » ; sans refus d'absolution, parce que « per accidens, ex justa causa et cautelis adhibitis, licet se exponere remoto perversionis periculo. »

Une exception toutefois : le scandale adjacent. Supposons — et c'est sans doute l'hypothèse qui s'est vérifiée — que le collège de la ville n'offre, en réalité, pas plus de danger pour l'enfant que l'école communale du village ; de ce fait, il n'y aurait pas à formuler un jugement différent du précédent : monition sans refus d'absolution. Mais un élément nouveau intervient : *le scandale*. Car la situation est complètement changée. A la campagne, le père n'avait pas le choix d'une autre école que la laïque ; mais en ville, un collège catholique lui est offert, à des conditions pécuniaires sensiblement les mêmes qu'au collège laïque. En choisissant ce dernier, il provoque dans sa paroisse chrétienne un étonnement considérable, tant en raison de sa situation sociale et de son titre de fabricien que du choix même

qu'il fait. De plus, la riposte qu'il oppose aux avertissements de son curé laisserait entendre qu'il approuve la laïcité de l'école *ut sic*. De ce scandale, le curé, spectateur sur place, est le meilleur juge. Or le scandale public classe son auteur parmi les pécheurs publics, auxquels l'accès de la sainte Table est interdit. Le curé, qui n'est pas le confesseur de son paroissien, agissant au for externe, est donc parfaitement dans son droit en refusant, après monitions, la sainte communion à son paroissien récalcitrant.

Refus de la communion, c'est parfait, *en soi*. Mais l'exécution en est si pleine de difficultés qu'il y faut regarder à deux fois. Aussi l'*Ami* a-t-il toujours conseillé de ne jamais appliquer cette sanction, sans avoir eu recours à l'Ordinaire. Aujourd'hui il vous donne le même conseil, et plus haut nous en avons dit les raisons. Ne refusez pas publiquement la communion à l'un de vos paroissiens sans avoir l'autorisation de votre évêque.

Cette autorisation a été implicitement refusée par le silence de l'évêque, qui, *in casu*, s'est contenté de répondre : « Mihi videtur indignus absolutione. » Le curé ne saurait passer outre, sans s'exposer aux réprimandes de son Supérieur.

III. — Voilà pour le père. Le cas de *la veuve* est le même, car elle n'a pas lieu d'invoquer pour excuse la volonté intransigeante de son mari. C'est elle désormais qui a toute la responsabilité de l'éducation de son fils. Si donc elle vient se confesser à son curé, celui-ci, en raison du scandale qu'elle donne, lui refusera l'absolution. Au for externe, comme à son défunt mari, il serait en droit et ferait très bien de lui refuser publiquement la communion, mais il sera toujours pratiquement arrêté par le silence de l'évêque.

Quant à exercer des représailles au service anniversaire du mari défunt, il n'y faut nullement songer, après que les funérailles ont été célébrées solennellement. Le refus de solennité revêtirait le caractère de diffamation posthume à la mémoire du défunt.

Q. — J'ai été quelque peu étonné d'entendre dernièrement un grave théologien, savant historien avant tout, déclarer tout bonnement que tout dogme, avant de s'imposer à la foi des fidèles, avait été historiquement une simple opinion.

A une timide objection qui lui fut faite, notre savant répondit : « Il faut deux choses pour faire un dogme : la vérité révélée par Dieu et sa proposition par l'Eglise. Tant que manque la proposition authentique de l'Eglise, il n'est pas certain que la vérité soit révélée par Dieu. »

Et comme on insistait en ce qui concerne tout au moins les vérités dont la connaissance explicite est nécessaire au salut, le docte historien répondit : « Et leur formulation, qu'en faites-vous ? »

Que pense l'*Ami* de ces assertions, faites au cours d'une conversation à bâtons rompus, et dont une part relève peut-être de la simple boutade, car l'orthodoxie de mon interlocuteur est indiscutable ? C'est un homme de confiance de l'Evêché et la censure qu'il exerce sur les publications religieuses est d'une rigueur d'orthodoxie sans pareille.

R. — Il y a en effet vraisemblablement une part de boutade dans la conversation de votre interlocuteur ; mais il y a également une part de vérité, et lui-même vous en a indiqué les grandes lignes. Nous ne ferons donc qu'accentuer certains traits et fixer des points-limites que l'orthodoxie ne saurait dépasser. Vous pourrez soumettre notre réponse au rigide censeur dont vous nous parlez : nul doute qu'il ne nous accorde un *Nihil obstat* bienveillant et même approbateur.

I. — Tout d'abord, il est très exact de distinguer entre dogmes et dogmes. Sans doute, toutes les vérités révélées par Dieu le furent avant la mort du dernier des apôtres et sont contenues dans le « dépôt » qu'ils nous ont transmis. Mais elles n'ont pas été révélées de la même manière ; elles ne sont pas contenues au même titre.

Certaines vérités ont été révélées par Dieu d'une manière *simplement implicite* et étaient primitivement *contenues dans des vérités plus générales* d'où le magistère les a, dans la suite, fait sortir. Nous faisons ici abstraction des controverses théologiques sur la nature de cette révélation implicite, *formelle*, disent les uns, *virtuelle*, affirment d'autres, controverses absolument étrangères à la question présente. Les vérités, aujourd'hui de foi, qui rentrent dans cette catégorie sont extrêmement nombreuses. On cite ordinairement dans les manuels l'immaculée conception de la Sainte Vierge et l'infaillibilité personnelle du pape. On pourrait en citer vingt autres : le dogme de l'élévation du premier homme à la vie surnaturelle ; le dogme de la spiritualité de l'âme ; le dogme de son union avec le corps ; le dogme de la grâce et du péché originel ; le dogme du nombre septénaire des sacrements ; le dogme de l'efficacité sacramentelle *ex opere operato ;* le dogme du purgatoire ; le dogme de la vision béatifique et du moment où elle est octroyée aux justes ; etc.

Jusqu'au moment où l'Eglise a explicitement proposé ces vérités révélées à la croyance des fidèles, elles étaient plus ou moins confusément, mais implicitement, contenues dans d'autres vérités plus générales. En conséquence, elles ne s'imposaient pas encore à la foi des fidèles, du moins sous la forme qu'elles ont revêtue depuis leur proposition authentique. Et partant, à certains esprits plus curieux et amateurs de précisions, elles pouvaient encore apparaître comme de simples opinions. Ainsi, le récit de la chute corroboré par l'idée de la rédemption impliquait chez le premier homme un certain état d'où il était tombé ; mais quel était cet état ? Ainsi, la vie future demande pour l'homme une réelle survivance ; mais est-ce une survivance personnelle de l'âme avec son corps, et comment l'expliquer ? Ainsi, la réparation du genre humain et le salut universel apporté par le nouvel Adam impliquaient une déchéance véritable dans l'humanité et un relèvement consécutif au sacrifice rédempteur ; mais quels étaient exactement cette déchéance et ce relèvement ? Ainsi, l'indication générale donnée par le Christ à propos du baptême et de l'Eucharistie, laisse entendre que d'autres rites peuvent rendre ou entretenir la vie surnaturelle dans l'âme ; mais quels sont ces rites et comment opèrent-ils ? Ainsi, tout péché doit être expié ; mais y a-t-il, dans l'autre vie, une expiation avant le « feu » du jugement dernier ? Ainsi, tout mérite doit être récompensé ; mais

comment ? et comment surtout peut-on concevoir la récompense de l'âme sans celle du corps ?

Certains de ces dogmes ont été définis assez rapidement : grâce et péché originel, purgatoire, efficacité du baptême ont retenu l'attention du magistère, soit extraordinaire, soit ordinaire, dès le début du v[e] siècle. D'autres vérités ont subi plus longtemps l'assaut des controverses : l'entrée des justes dans la vision béatifique a été discutée par Jean XXII et seulement définie par son successeur Benoît XII, et l'efficacité sacramentelle *ex opere operato* a dû attendre au xvi[e] siècle pour trouver enfin sa consécration officielle.

Donc, tout en n'affirmant pas d'une manière absolue (et sans les nuances de détail qui seraient nécessaires) que les dogmes de ce genre ont été, avant leur proposition explicite par l'Eglise, de simples opinions, nous devons reconnaître qu'en fait beaucoup ont pu, et à plus d'un Père ou théologien, paraître tels.

II. — Mais il y a les dogmes dont la croyance explicite est nécessaire, tout au moins de nécessité de précepte, au salut éternel. Ont-ils jamais pu être de simples opinions ? Est-il suffisant d'objecter que, sans leur formulation définitive, ils n'étaient pas encore de véritables dogmes ? C'est ici surtout que nous voudrions faire, avec une large bienveillance, une part à l'aspect « boutade » dans la réponse de votre interlocuteur.

Tous les théologiens, en effet, vous diront que, si les formules peuvent être indispensables au maintien du dogme dans son intégrité et sans mélange d'erreur, *elles ne sont pas cependant le dogme* et n'en constituent que l'expression, conçue en fonction d'une certaine philosophie ou terminologie reçue : « Pour révéler aux hommes les mystères divins, même les plus sublimes, il a bien fallu que Dieu se servît de signes humains : mots, images. C'est ainsi qu'il a parlé aux prophètes anciens et que « dans ces derniers temps, il nous a parlé par son Fils », Jésus-Christ (Hébr., I, 2). Les paroles d'un homme étaient aussi les paroles d'un Dieu. Or cet Homme-Dieu s'est servi, pour prêcher l'Evangile, du langage populaire, langage adapté à l'intelligence de tous, langage vivant, imagé, concret. Ce fut celui des Apôtres, ce sera toujours celui de la prédication chrétienne.

« Mais bientôt, surtout quand elle eut rencontré la civilisation gréco-latine et pénétré dans les milieux cultivés, la langue chrétienne, obligée de préciser les mystères sublimes que prêchait le christianisme, fut obligée de se faire scientifique. Plus froide, plus difficile, cette langue savante est aussi plus exacte, moins exposée aux équivoques. Elle a son rôle nécessaire à côté de la langue populaire. Déjà les Apôtres, Pierre, Paul, Jean, prirent au grec commun des mots où ils firent passer des conceptions proprement chrétiennes, telles que foi, grâce, régénération, charité, etc., et ils transformèrent ces mots. Les Pères, puis les théologiens continuèrent ce travail, créant des termes techniques, des formules ramassées où ils versèrent le dogme, comme on jette le bronze ardent dans le moule savamment façonné. Généralement élaborées à l'origine par des Docteurs particuliers, ces formules dogmatiques discutées, combattues, sont enfin, quand l'Eglise les juge heureuses, sanctionnées et consacrées par son autorité. » (A.-A. Goupil, *La Règle de la Foi*, t. I, p. 125-126).

Envisagé sous l'aspect de ses formules, le dogme ou plus exactement l'expression dont on voulait se servir pour proposer le dogme, a donc pu n'être, avant la formulation définitive, qu'une opinion et parfois même une opinion combattue et rejetée. Faut-il rappeler que le terme ὁμοούσιος, employé par Paul de Samosate avec une toute autre signification que celle adoptée définitivement au concile de Nicée, avait été anathématisé par le concile d'Antioche (268) ? Est-il besoin de dire également que, pour désigner l'union hypostatique, l'expression cyrillienne ἕνωσις φυσική du 3[e] anathématisme n'a jamais été consacrée, bien qu'elle ait été incluse, avec les anathématismes eux-mêmes, dans les Actes du concile d'Ephèse ? que la formule καθ' ὑπόστασιν était encore discutée ? qu'enfin l'expression ἐκ δύο φύσεων comme l'équivalent de ἐν δύο φύσεσι, ne fut admise qu'en 553, lors du concile qui régla l'affaire des « Trois chapitres » ? Faut-il encore souligner que la formule μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, orthodoxe chez S. Cyrille, est devenue hérétique après Chalcédoine ?

Dans ces discussions touchant la formulation du dogme, l'historien a donc raison d'élargir le champ de l'opinion en ce qui concerne le véritable sens à donner aux formules avant leur consécration définitive par l'Eglise.

Mais le *dogme lui-même* a certainement aussi progressé, au moins sous quelque aspect. Ainsi, « même les articles principaux de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. Dès l'origine, l'Eglise les prêcha manifestement et instamment selon toute leur substance, mais non pas, aussitôt, selon tous leurs aperçus et conséquences.. Le progrès des formules, bien que distinct du progrès des dogmes mêmes, en pratique n'en est pas séparable. Dans l'esprit humain le lien du mot et de la pensée est étroitement serré, si bien qu'il y a identité pratique entre l'un et l'autre. Ce qu'on ne peut encore dire clairement, c'est qu'on ne peut le penser distinctement. » (Goupil, *op. cit.*, p. 128).

C'est pourquoi, même dans les dogmes dont la connaissance est nécessaire au salut, il faut, dans le progrès indéniable qu'ils ont subi, distinguer pour ainsi dire un triple stade.

Le premier, dirons-nous avec le cardinal Billot [1], est un état de foi encore simple, l'état des professions de foi primitives, où nous retrouvons l'essentiel du dogme, sans aucune préoccupation d'exposé logique et scientifique. Evidemment, dans ce premier état, *le domaine de la simple opinion a dû être extrêmement restreint et, en principe, devrait être totalement exclu.*

Là où il s'affirme davantage, c'est au cours du second stade, dans lequel à la profession de foi simple s'ajoutent déjà des explications hésitantes, imparfaites, encore remplies de tâtonnements. C'est le stade des Pères apologistes du II[e] et du III[e] siècle. *Le domaine de l'opinion s'élargit ici dans la mesure où les formules qu'on cherche*

[1] *De immutabilitate Traditionis*, c. 2, § 2.

pour fixer le dogme s'avèrent moins parfaites et plus discutables.

Le troisième stade, celui de la formulation parfaite, exclut l'opinion.

C'est donc au second stade du progrès dogmatique que, même en ce qui concerne les grandes vérités essentielles, la thèse de votre savant interlocuteur a de plus grandes chances de se vérifier. Bossuet érivait autrefois, dans la *Défense de la tradition* (l. vi, ch. 16), ces mots significatifs : « Il y a ceci de remarquable dans tout ce progrès, qu'il [Augustin] disait mieux en parlant de l'abondance du cœur sans examiner la matière, qu'il ne faisait en l'examinant, mais encore imparfaitement. Ce qu'on ne doit pas trouver étrange, parce qu'ainsi qu'il a été dit, dans ce premier état la foi et la tradition parlaient comme seules, au lieu que, dans le second, c'était plutôt le propre esprit. C'est un caractère assez naturel à l'esprit humain de dire mieux par cette impression commune de la vérité, que lorsqu'en ne l'examinant qu'à demi, on s'embrouille dans ses pensées. C'est là souvent un grand dénouement pour bien entendre les Pères, principalement Origène, où l'on trouve la tradition toute pure dans certaines choses qui lui sortent naturellement, et qu'il embrouille d'une terrible manière lorsqu'il les veut expliquer avec plus de subtilité : ce qui arrive assez ordinairement avant que les questions soient bien discutées et que l'esprit s'y soit donné tout entier. »

Q. — En Chine, la passion de l'opium, qui fait tant de ravages matériels et moraux dans le peuple chinois, a amené l'Eglise à se prononcer plusieurs fois dans des doutes soumis à son jugement. Enfin, elle a résumé sa doctrine juridique ou morale dans les Actes du Concile plénier de Changhaï.

Aux *fidèles* adonnés à ce vice, les sacrements doivent être refusés, à moins que, sur l'avis d'un médecin, tel ou tel vieillard ne puisse sans danger pour sa vie, ou avec une trop grande difficulté, quitter complètement l'usage de cette drogue.

Quant aux *païens* qui voudraient entrer dans l'Eglise, il est clair que la même règle doit être suivie.

Or, on peut se trouver en présence de deux cas, l'un d'un fidèle, l'autre d'un païen, en danger de mort et demandant les sacrements.

I. *Quant au fidèle*, qui au cours de sa vie, malgré les avertissements du prêtre et les sanctions (par le refus des sacrements), n'a donné aucune preuve de bon vouloir, averti aussi qu'au jour de sa mort il se verra privé des sacrements, — doit-il être admis à la réception des sacrements de pénitence, d'extrême-onction et de l'Eucharistie au jour de sa mort, même s'il demande à les recevoir ?

Il semblerait que *non*, 1° surtout en pays païen et à fortiori en Chine où l'habitude existe de se contenter de formalités extérieures sans se préoccuper des sentiments intérieurs. 2° Cela semble être conforme aux prescriptions de l'Eglise, qui ne fait pas de distinction entre l'heure de la mort et les autres circonstances de la vie : « Arcendi sunt publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint ». 3° C'est peut-être le seul moyen efficace d'inspirer une crainte salutaire à ceux qui, voyant ce refus, sentiraient le remords et auraient le courage de s'amender. Conférer le sacrement serait encourager la propagation d'un véritable fléau matériel et moral.

II. *Quant au païen* qui demande le baptême, les mêmes raisons semblent valoir Mais on peut y ajouter une quatrième : c'est qu'on peut être plus strict dans l'admission de quelqu'un dans une société. De plus, à supposer que ses dispositions intérieures soient vraiment sincères, malgré cela ne peut-on pas s'abstenir en pensant que si de fait il est sincère, son désir le sauvera, puisqu'il n'a pas dépendu de lui de recevoir le baptême ? Il est dans le cas du baptême de désir ; et la grâce lui est conférée (je suppose naturellement que ce désir ne se manifeste pas assez péremptoirement et que sa conduite passée donne beaucoup à douter de ses véritables dispositions). Donc cette dernière raison permettrait d'être plus sévère que pour un fidèle qui, lui, n'a pas la ressource du baptême de désir.

R. — La défense faite par les conciles de Chine interdisant, sous la peine grave de refus des sacrements, l'usage de l'opium, était fondée sur de bons motifs. L'opium, en effet, est un narcotique dont l'abus, ou seulement l'usage immodéré, cause de réels ravages parmi les consommateurs. Il débilite les forces physiques et le système nerveux, trouble la raison, amène la démence. Le mal se répercute jusque dans la descendance, qui risque de naître grevée de rachitisme et de déséquilibre mental.

Les fumeurs visés par les canons conciliaires sont les fumeurs habituels, qui se procurent les sensations voluptueuses engendrées par l'usage de l'opium. Ce sont des pécheurs habitudinaires. Car c'est un péché que de se priver momentanément, sans cause suffisante, de l'usage de la raison. Péché grave, en raison des conséquences graves qu'il est susceptible d'entraîner. En codifiant dans ses canons le refus des sacrements, l'Eglise de Chine ne faisait pas autre chose que décréter au for externe la conduite applicable au for interne aux habitudinaires. Par ce moyen, elle pouvait espérer la diminution du fléau parmi les chrétiens. La crainte n'est-elle pas le commencement de la sagesse ?

I. — L'Eglise refuse les sacrements aux indignes, notamment aux pécheurs publics. Toutefois, même quand elle enjoint aux confesseurs, comme ce fut le cas pour l'Action française, de refuser l'absolution, elle n'interdit pas au pécheur l'accès du confessionnal. L'absolution n'est jamais refusée au pénitent qui se présente avec le sincère regret de ses fautes et le ferme propos de s'en abstenir dans l'avenir. Un tel pénitent a un droit strict à l'absolution. L'Eglise ne saurait enjoindre à son confesseur agissant au nom du Christ de la lui refuser. Elle ne serait plus la continuatrice de son Fondateur dans l'œuvre de rédemption des pécheurs, si elle les mettait au ban du pardon divin. L'Eglise de Chine, pas plus que l'Eglise universelle, ne saurait prendre les décisions que la consultation présente semble lui avoir supposées.

Pendant sa vie, le fumeur d'opium doit donc avoir libre accès au tribunal de la pénitence. Y rceevra-t-il l'absolution ? C'est une autre affaire. *Oui*, s'il est bien disposé ; *non*, s'il est mal disposé. Son confesseur jugera de l'état et de la sincérité de ses dispositions. Il le mettra en demeure, sans doute, de se soumettre aux décisions de l'autorité ecclésiastique, mais il ne saurait lui refuser le bénéfice du pardon, s'il est disposé sérieusement à changer de conduite.

A l'heure de la mort, *a fortiori*, le pécheur a le droit d'abord d'être accueilli par le prêtre, surtout s'il le demande, et d'être absous ensuite, s'il en est digne. Le confesseur qui à ce moment, où le pécheur est en péril peut-être de damnation, refuserait son ministère, commettrait certainement une faute grave. Que ferait-il autre chose que de précipiter en enfer une âme qui crie pardon et ne peut l'obtenir par elle-même, si elle n'a pas la contrition parfaite ?

Très certainement, le pécheur, quel qu'il soit, surtout s'il demande le prêtre, à l'heure de la mort doit être entendu en confession. Aucune des raisons alléguées par la consultation ne saurait motiver une conduite contraire.

Il faudrait pourtant, quand on s'appuie sur un texte conciliaire, le reproduire intégralement. A détacher quelques incises ou une phrase de son contexte intégral, on ferait pendre un Père de l'Eglise et on rendrait hérétique un concile œcuménique. Le canon 855 § 1 est ainsi formulé : « Arcendi sunt *ab Eucharistia* publice indigni. etc. » Il s'agit uniquement de l'Eucharistie, et non pas de la Pénitence ou de l'Extrême-Onction. La porte du repentir n'a jamis été fermée à aucun pécheur et ne le sera jamais. Un homme, fût-il le plus grand des criminels, trouvera toujours auprès de Dieu le pardon de ses crimes, s'il satisfait aux conditions indiquées : pénitence, amendement, réparation du scandale. Or, qu'il s'agisse du temps de la vie ou de l'heure de la mort, ces trois conditions sont remplies par la contrition du cœur, qui comporte le ferme propos, et par la confession qui est une réparation, parfois la seule possible et suffisante en elle-même, du scandale donné. Devant le peuple chrétien qu'il a scandalisé, l'homme qui entre au confessionnal et s'y agenouille en pénitent, manifeste le désaveu de son passé. A l'heure de la mort, l'appel du prêtre à son chevet est pour le pécheur public qui jusque-là se tenait, de lui-même ou par punition imposée, loin des sacrements, le désaveu formel de tout son passé de péché. Désaveu suffisant, non seulement parce que le seul possible à l'heure présente, mais parce que formulé en des conjonctures capables d'émouvoir la conscience, de crier haut et fort la foi intérieure, et d'édifier le prochain. L'entrée au confessionnal ou l'appel du prêtre sont une confession et une pénitence publiques, un témoignage d'amendement et une réparation de scandale.

Dans le *Directoire de théologie pastorale* édité à Jaffna par le R. P. Boury, à l'usage des missionnaires, on lit (nos 213-214), à propos de la communion en viatique :

« Viatico sunt indigni ii omnes et soli peccatores qui *obstinate* usque ad ultimum momentum quo sui compotes sunt, in impænitentia perseverant.

Istis certe, si absque sigilli confessionis violatione fieri potest, omnino denegandum est S. Sacramentum, juxta illud Domini : « *Nolite dare sanctum canibus* » (Mt., VII, 6).

Non autem sunt pertinaces, ac proinde indigni, peccatores etiam publici qui in mortis articulo *resipiscentiæ dant signa* et scandalum, quoad possunt, reparare non recusant. (S. O., 9 maii 1821). Unde *Rituale Romanum*, prohibens « ne ad indignos cum aliorum scandalo deferatur Viaticum, quales sunt publici usurarii, concubinarii, notorie criminosi... », addit : « nisi sese prius sacra confessione purgaverint, et publicæ offensioni, prout de jure, satisfecerint. »

Quapropter nihil intentatum relinquant missionarii ut indignos dignos reddant, indispositosque disponant ac demum S. Viatico reficiant. »

Nous voilà bien loin de la ligne de conduite qui paraît sourire à notre correspondant. Le sacrement de l'Eucharistie pendant la vie ou à l'heure de la mort peut et parfois doit être refusé, mais c'est toujours aux pécheurs obstinés dans leur péché, jamais à ceux qui ont donné des marques suffisantes de conversion. Et la meilleure marque de conversion, c'est le changement de vie, la contrition du cœur, rendus sensibles par la confession. La porte du confessionnal doit toujours être ouverte. C'est là que le confesseur s'efforcera de parfaire les dispositions du pénitent en vue de la communion ou du viatique à lui accorder ensuite. Mais refuser d'accéder au désir et d'entendre l'appel du mourant, sous prétexte, comme on dit dans nos campagnes, d'en tuer un pour apprendre aux autres à vivre, ne serait certes pas une façon apostolique d'exercer le saint ministère. Aussi nous ne souscrivons pas à cette opinion que « conférer le sacrement serait encourager la propagation d'un véritable fléau matériel et moral ». *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Or, c'est un mal et un péché de refuser d'entendre un chrétien qui se présente en pénitent ; un mal encore et un péché de refuser l'absolution à un pécheur bien disposé, c'est-à-dire contrit de cœur, ayant accusé ses péchés, prêt à faire pénitence et à changer de vie ; un mal enfin et un péché de refuser l'Eucharistie au fidèle qui a cessé, par un acte non équivoque, d'être pécheur public.

En résumé, le chrétien « qui pendant sa vie n'a donné, malgré les avertissements du prêtre et les sanctions, aucune preuve de bon vouloir, averti aussi qu'au jour de sa mort il se verra privé des sacrements, » doit être admis, sans qu'aucun motif puisse être invoqué pour l'en écarter, à être entendu en confession, absous s'il en est jugé digne, et si absous, admis en conséquence à recevoir le saint Viatique et l'Etrême-Onction.

II. — Le cas du païen sentant venir sa mort prochaine est le même. S'il est dans les conditions fixées par les saints canons pour recevoir le baptême et qu'il le demande, pourquoi et de quel droit le lui refuser ? Le baptême est un sacrement des morts et le moyen ordinaire de salut. Sans doute, il admet des suppléances, comme le baptême de désir ; mais pas plus qu'il n'est permis de s'appuyer sur le moyen de la contrition parfaite remettant les péchés par elle-même pour refuser à un fidèle baptisé le bénéfice de l'absolution, il n'est permis de refuser le baptême d'eau en s'appuyant sur le moyen du baptême de désir. C'est un devoir pour le païen de se faire baptiser *quam primum potest moraliter*. Ce devoir fonde son droit au baptême. Le prêtre qui s'y opposerait, sans des motifs sérieux et graves, violerait ce droit du païen. Qu'on relise le canon 752 § 1 pour se rendre compte combien l'Eglise tient à la collation du baptême d'eau à l'approche de la mort. Elle en minimise,

pourrait-on dire, les conditions, les réduisant aux indispensables, à mesure que s'accroît le péril de mort.

Quand donc un païen en danger de mort est suffisamment instruit de la religion chrétienne, qu'il demande sciemment et volontairement le baptême, et que le ministre qui va le lui conférer peut porter un jugement prudent sur ses dispositions intérieures de contrition, il n'y a pas de raison de lui refuser présentement le baptême.

P.-S. — Notre honorable correspondant eût été bien inspiré, et eût rendu notre tâche moins laborieuse, s'il avait pris soin de nous communiquer le texte même du concile de Changhaï, point de départ de ses réflexions. Nous lui en exprimons, pour le présent le regret, et à l'occasion pour l'avenir le désir.

Q. — Un confrère m'écrit ceci : « ...Contrairement à une interprétation trop répandue, Marie doit être dite l'épouse du Père et non du Saint-Esprit ; sans cela Jésus serait le Fils de l'Esprit, et d'autre part, on n'est pas l'épouse de l'amour, mais bien de celui qui a de l'amour pour vous. Suivant le joli mot du B. de Montfort, il était réservé à Marie de donner la fécondité à cet amour : *Spiritus Sanctus superveniet in te.* »

Cette affirmation ne me plaît pas, car dans l'Ecriture, dans le Symbole des Apôtres, et dans la Tradition, le rôle d'époux de la Sainte Vierge semble bien être attribué au Saint-Esprit.

Mais d'autre part toute paternité émane du Père et il est bien certain qu'on ne dit pas que Notre-Seigneur est le Fils de l'Esprit.

L'*Ami* voudrait-il m'aider à tirer au clair cette question ?

R. — Nous serions curieux de savoir comment vous pourriez prouver, à l'aide de l'Ecriture, du Symbole des Apôtres et surtout de la Tradition, que Marie peut être dite l' « Epouse du Saint-Esprit ». Sans doute, on lit dans l'Evangile : « L'Esprit-Saint surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi celui qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu » (Luc, I, 35). Et le Symbole des Apôtres professe que Jésus-Christ a été « conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie ». Ainsi la loi des *appropriations*, qui se reflète dans ces affirmations, attribue spécialement l'œuvre de l'Incarnation (en tant qu'opération divine *ad extra*) à la troisième Personne. Mais l'appropriation doit céder ici, quant au titre d'épouse du Saint-Esprit, devant la propriété des termes : « L'appellation d'époux de la Vierge aurait naturellement pour corrélative dans le Saint-Esprit celle de père du Sauveur, puisqu'il ne serait époux que pour avoir formé le Christ dans les entrailles de Marie » (J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. I, p. 202-203). Aussi la Tradition a-t-elle, presque unanimement, exclu cette interprétation. Le P. Terrien n'hésite pas à écrire que le titre d' « épouse du Saint-Esprit », appliqué à Marie, est à peu près inconnu des anciens, c'est à peine si on peut rencontrer une ou deux fois l'expression.

« Toute paternité émane du Père », ajoute notre correspondant. C'est vrai aussi. Et malgré cela on ne dit pas que la Vierge Marie est l'épouse du Père ; car il importe de ne pas engendrer de confusions dans une terminologie assez délicate à manier. C'est que Marie est, avant tout, Fille du Père ; elle est *la* fille de Dieu par excellence, puisqu'en elle la filiation adoptive de la grâce resplendit d'une manière toute particulière. Les textes abondent, soit dans l'Eglise grecque, soit dans l'Eglise latine, qui justifient cette appellation. S. Jean Damascène appelle Jésus « le Fils de la Fille unique », et, parmi les fils de Dieu par la grâce, Marie est la première-née. L'expression d'*épouse du Père* pourrait apporter quelque confusion dans ce concept de filiation adoptive.

Marie doit être dite l'épouse du Christ-Sauveur. C'est l'expression dont se servent les Pères Grecs et que nous rencontrons dans l'Eglise latine jusqu' à une époque assez tardive. S. Fulbert de Chartres proclame que « Marie seule a mérité d'être à la fois *épouse* et *mère.* » Comment le Sauveur peut-il être époux, puisqu'il est fils ? Comment Marie, Mère du Sauveur, peut-elle être son épouse ? « Les relations de fils et d'époux, de mère et d'épouse ne s'excluent-elles pas mutuellement dans un même sujet par rapport à la même personne ? Oui, sans aucun doute, si les termes d'époux et d'épouse, de mère et de fils, devaient tous être entendus suivant leur signification propre et rigoureuse. Mais ce n'est que par analogie qu'on emploie les deux premiers. Or je trouve trois raisons de donner à Marie la qualité d'épouse du Verbe incarné, son Fils...

1° « Marie est l'épouse du Verbe incarné à raison de son admirable sainteté... Bien que toutes les âmes des justes soient les épouses du Roi Jésus, j'ai appris de la Sainte Liturgie que les Vierges consacrées à Dieu par la profession religieuse ont un titre spécial au bon nom d'épouse. » — Or, Marie, plus que toute créature, a possédé avec Jésus l'union par la grâce et par la virginité. Aussi l'Eglise lui applique-t-elle les paroles du Cantique des Cantiques : *columba mea, amica mea, soror mea,* SPONSA MEA. Denys le Chartreux apporte à ce sujet une précision non négligeable : « COMMUNITER *fertur quod triplex sit sponsa Christi : videlicet, tota universalis Ecclesia militans quæ vocatur sponsa D. N. J. C.,* GENERALIS *; et quælibet anima fidelis et amorosa quæ dicitur sponsa Christi* PARTICULARIS ; *itemque Beatissima Virgo Maria Christifera quæ Christi sponsa* SINGULARITER *dicitur* » *(Proœm. Cant. Canticorum).*

2° « Epouse, [Marie] l'est encore à un titre exclusivement propre, en tant qu'en elle et par elle s'est opérée l'union de la nature humaine au Verbe de Dieu... Marie, dans cette union, a rempli les fonctions d'épouse, en même temps qu'elle avait le rôle de mère. C'est alors, en effet, que s'est conclu et consommé le mariage à jamais béni qui devait nous relever de notre chute originelle et nous faire monter jusqu'à Dieu. Le Verbe, en prenant notre chair, a épousé toute la nature humaine dans cette nature individuelle qu'il s'est personnellement unie. Mais une loi de la conduite de Dieu à l'égard des hommes, c'est qu'il respecte souverainement leur liberté. Il fallait donc que l'humanité donnât

son consentement à l'union qui devait la sauver. Ce consentement, ce n'est pas à la nature particulière qu'il faisait sienne, que Dieu pouvait le demander : elle ne préexistait pas à l'union. Qui donc le prêtera, si ce n'est la Vierge Marie, puisque c'est dans sa chair et de sa chair que le Verbe va recevoir son épousée ?... Comprenons-le bien : il y a un consentement requis et Marie le donne, il y a une épouse, et cette épouse, en qui se récapitule l'humanité tout entière, a été la substance de Marie [1]... »

3° Enfin une troisième raison veut que Marie soit, dans l'Incarnation, l'épouse du Christ. Marie est la nouvelle Eve ; elle sera l'épouse du nouvel Adam en tant que, debout près de la croix où son Fils agonise, elle participera pour ainsi dire à l'enfantement douloureux des chrétiens dans le mystère de sa compassion.

* *

Est-ce à dire pour autant que nous rejetons absolument l'expression : « épouse de l'Esprit-Saint » ? Le P. Terrien, auquel nous avons largement emprunté la doctrine qui précède, ne se montre pas intransigeant. Cette expression, dit-il, peut, tout bien considéré, rendre une idée juste. Et « puisqu'elle semble avoir désormais acquis le droit de cité dans les ouvrages destinés à célébrer les excellences de Marie, rien ne fait un devoir de l'exclure, à la condition toutefois qu'on la ramène à sa juste signification » (p. 203).

Q. — Pourriez-vous traiter la question des *banqueroutes ?* Les lois nouvelles pour le soulagement des débiteurs, le lancement des nouvelles entreprises, etc., ont rendu les banqueroutes plus faciles, et elles sont devenues très à la mode. Conséquence : les petits épargnants, les petits propriétaires qui avaient confié leurs épargnes à certains bureaux de placement, à certains chefs d'entreprises, ont tout perdu... Et ceux qui avaient déclaré banqueroute ont repris leurs affaires sous un autre nom, et ne se soucient plus de leurs anciennes obligations...

R. — Le génie du mal n'est jamais à court de moyens pour arriver à ses fins, et les meilleures choses lui servent aux pires scélératesses. Sous le couvert de la légalité, il excelle à faire triompher l'injustice. Sans cesse il renouvelle ses méthodes pour tromper, exercer le dol, pratiquer la fraude et l'usure. Par bonheur, les immortels principes de la justice sont immuables : *Est, est ; non, non.* Sans doute, en se pliant aux circonstances, ils connaissent des manières nouvelles dans leurs applications, mais ils n'en continuent pas moins de régler toute l'activité humaine, aujourd'hui tout comme hier. Aucune action de l'homme envers ses semblables ne saurait s'en écarter sans troubler l'harmonie établie par le Créateur et constituer un péché.

Dans le dédale des agissements successifs qui aboutissent à une faillite, une banqueroute ou une déconfiture, il faut toujours examiner s'il n'est pas entré une action contraire à la justice. Il y a des faillites frauduleuses encore qu'elles paraissent légales ; et il y a des faillites honnêtes qui sont le fait de la malchance. Celles-ci évidemment ne méritent pas le même traitement que celles-là.

[1] Les citations sont empruntées au P. Terrien, *op. cit.*, p. 181-187, *passim.*

D'une manière générale, on désigne le règlement des faillites et opérations similaires par les termes de « cession de biens, *cessio bonorum.* »

« La cession des biens, dit le Code civil (art. 1265), est l'abandon qu'un débiteur fait de tous ses biens à ses créanciers, lorsqu'il se trouve hors d'état de payer ses dettes.

Elle est volontaire ou judiciaire (1266).

La cession de biens *volontaire* est celle que les créanciers acceptent volontairement, et qui n'a d'autre effet que celui résultant des stipulations mêmes du contrat passé entre eux et le débiteur (1267).

La cession *judiciaire* est un bénéfice que la loi accorde au débiteur malheureux et de bonne foi, auquel il est permis, pour avoir la liberté de sa personne, de faire en justice l'abandon de tous ses biens à ses créanciers, nonobstant toute stipulation contraire » (1268).

L'état d'insolvabilité du débiteur qui déclare cesser les paiements dus à ses créanciers n'est pas coupable, s'il est le fait de la malchance. Il prend alors le nom de *faillite*, quand le débiteur insolvable exerce un commerce ; autrement, il retient celui de *déconfiture*. Le règlement de la faillite se fait par les soins du tribunal de commerce ; celui de la déconfiture par le tribunal ordinaire.

Si l'état d'insolvabilité du débiteur est, au contraire, le fait de ses propres fautes, il prend le nom de *banqueroute*, qui est *simple* ou *frauduleuse*, selon qu'elle est assimilée à un délit ou à un crime.

La loi civile établissant la procédure de règlement des faillites est juste, dans toutes ses dispositions qui ne sont pas manifestement contraires au droit naturel. Elle oblige donc en conscience et le failli et ses créanciers.

Les injustices imputables au débiteur à l'égard de ses créanciers n'attendent pas toujours l'ouverture de la faillite pour se produire. Elles en précèdent parfois la déclaration. Ce sont, d'une manière générale, toutes les actions, même légales, par lesquelles le débiteur, avant de déposer son bilan, met à l'abri de la liquidation prévue la totalité ou une partie de ses biens. « Même légales », disons-nous, car il ne suffit pas toujours d'être en règle avec la loi civile pour l'être par là-même avec sa conscience. Ainsi bien qu'elles soient irréprochables aux yeux de la loi, les ventes ou hypothèques consenties par le débiteur dans le but d'échapper au paiement de ses dettes en se rendant ainsi insolvable, sont de flagrantes injustices. Les ruses peuvent être très habiles et les procédés parfaitement légaux, il n'en reste pas moins vrai que les détournements de biens accomplis causent aux créanciers un injuste dommage, qui exige, en conscience, réparation.

C'est pour prévenir de telles injustices et protéger les droits des créanciers que la loi civile frappe de nullité certains paiements faits par le débiteur avant l'ouverture de la faillite, ou qu'elle accorde un privilège à certains créanciers en désignant les dettes qui doivent être premièrement liquidées, comme les frais du médecin,

des pompes funèbres, des services religieux. Ces dispositions de la loi civile ne font que rendre d'une manière explicite le *dictamen* de la loi naturelle. Elles obligent en conscience.

Le débiteur insolvable a toujours la ressource d'éviter la faillite et de se concilier la bienveillance de ses créanciers, en leur proposant volontairement et en toute bonne foi la cession de ses biens. Il passe alors avec eux un *concordat* qui devient la loi obligatoire des parties contractantes. Chacun doit s'y soumettre en conscience. Le concordat est souvent la meilleure solution qui règle à l'amiable une situation difficile, mais capable encore de redressement. Il est particulièrement indiqué dans les cas de non-réussite par suite de la malchance. Les créanciers non seulement y trouvent leur intérêt, mais l'occasion encore, — qui n'est pas à dédaigner pour qui a le sens social et plus encore le sens chrétien, — d'exercer envers un débiteur infortuné la belle vertu de charité.

En l'absence d'un concordat, la faillite est ouverte et suit la procédure établie par la loi civile. Redisons encore que cette procédure, s'inspirant du sentiment naturel de la justice, oblige en conscience toutes les fois qu'elle ne contredit pas le droit naturel.

Or, qu'il s'agisse de cession de biens volontaire ou de faillite déclarée, le droit naturel garde ses exigences à l'égard des créanciers pour protéger les droits naturels du débiteur malheureux. Celui-ci, en tout état de cause, jouit des droits et de la dignité afférents à la personne humaine. Il ne saurait être un mouton que des loups dévorent. Son premier et inaliénable droit est celui des moyens d'existence ; on ne saurait donc le spolier de ces moyens. C'est pourquoi il lui est loisible de retenir pour lui-même et pour les siens les biens ou l'argent nécessaires pour mener un train de vie modeste, en rapport avec sa situation. L'obligation de vivre d'une manière « indécente », c'est-à-dire non conforme à son état, n'existe pour personne. Le « *convenienter vivere* » dont S. Thomas se fait si volontiers le défenseur, est un droit naturel. Au reste la loi civile y a fréquemment pourvu, par exemple en déclarant insaisissable un minimum de bien familial.

Le débiteur serait-il excusé de conserver davantage que ce nécessaire pour mener une existence convenable, ou que la loi lui octroie ? — *Oui,* répondent les moralistes, si toutefois il a des raisons fondées qu'en retenant ce surplus, il ne fait pas tort à ses créanciers qu'il se propose bien de dédommager dans l'avenir. En effet, ce débiteur ne renie pas sa dette, mais la reconnaît et se propose de s'en acquitter. Il prend seulement un délai pour en faire le paiement, et l'argent gardé sera le moyen d'y faire face. Or, le délai de restitution est admis en morale pour des raisons graves, par exemple, quand la restitution immédiate entraînerait pour le débiteur un dommage grave, la perte de sa situation, la menace d'une déconfiture ou d'une faillite. N'est-ce pas le cas ? Le débiteur honnête, habile en affaires et prudent, pourrait donc licitement présumer le consentement de ses créanciers pour conserver plus que le nécessaire vital strict, les sommes suffisantes pour redresser une situation familiale ou commerciale momentanément gênée, et refaire des affaires prospères. Bien entendu, l'honnêteté, la loyauté, la prudence sont requises dans le sujet pour autoriser de tels agissements.

En dehors de ces exceptions motivées, toute retenue faite sur ses biens constituerait pour le débiteur déclaré insolvable, en déconfiture ou en faillite, une injustice exigeant restitution. On y ajoute cependant, disons-le pour mention complète, la retenue d'objets qui seraient sans valeur pour les créanciers et particulièrement précieux pour le débiteur, comme des souvenirs de famille. Le cœur n'a-t-il pas des raisons que l'esprit parfois ne saurait comprendre ?

L'abandon de ses biens à ses créanciers libère-t-il le débiteur failli de tout paiement ultérieur ? — *a) Oui,* sans aucun doute, si ses biens ont suffi au paiement intégral des dettes. — *b) Oui,* sans aucun doute encore, si les créanciers ont accepté un concordat stipulant l'extinction totale des dettes. — *c)* Mais en dehors de ces cas ? Il faut d'abord mettre à part celui de faillite frauduleuse. Le failli malhonnête serait mal venu à tirer profit de ses fraudes. C'est un injuste damnificateur, tenu à restitution à raison du dommage qu'il a réellement causé ; il sera redevable à ses créanciers jusqu'à extinction complète de ses dettes.

Mais pour les autres faillites ou déconfitures indemnes de faute. les avis sont partagés. Voici ce qui semble devoir être admis.

En certains pays, la loi civile déclare expressément que la dette demeure jusqu'à extinction complète. Elle oblige en conscience, car elle ne fait que rendre la sanction du droit naturel qui oblige à payer toutes les dettes. En France, l'art. 1270 du Code civil est ainsi conçu : « Au surplus, elle (la cession judiciaire) ne libère le débiteur que jusqu'à concurrence de la valeur des biens abandonnés ; et dans le cas où ils auraient été insuffisants, s'il lui en survient d'autres, il est obligé de les abandonner jusqu'au parfait paiement. » De même en Belgique, la loi du 29 juin 1887 sur les concordats préventifs de faillite stipule que le débiteur n'est nullement dispensé de payer le reste de sa dette. Le débiteur qui, plus tard, retrouve une fortune, est donc tenu, en conscience, de payer ses dettes du passé.

En d'autres pays, la loi n'est pas aussi explicite, et parfois reste totalement muette. Il faut alors recourir à l'interprétation faite par la jurisprudence et à la coutume établie. Or, d'une part, les juges admettent facilement l'extinction totale de la dette comme effet de la cession des biens, quand la loi refuse aux créanciers toute action en justice contre le débiteur après la liquidation de la faillite. D'autre part, la coutume générale est de laisser la paix au failli après le règlement de comptes. Les commerçants qui ont fait faillite se tiennent pour libérés à l'égard de leurs anciens créanciers et se hâtent de reprendre des affaires sur des bases nouvelles. Les créanciers ne les inquiètent pas et semblent

avoir fait le deuil de leur argent englouti dans une mauvaise affaire. Pratiquement, cette solution est acceptable, bien qu'elle laisse subsister un doute.

Le doute est celui-ci : En droit, toute dette qui n'a pas été payée reste à payer, et le créancier qui n'a pas fait remise expresse de sa créance la garde toujours comme un titre à quérir son dû. — Mais on l'élude par la considération suivante : le créancier a gardé le silence quand précisément il aurait dû parler. En effet, c'est au règlement de la faillite qu'il devait pourvoir à ses propres intérêts en réservant le paiement de son dû jusqu'à extinction. Son silence équivaut à une remise de l'impayé. Autrement, le débiteur serait réduit à la condition d'un forçat, s'il n'avait jamais la claire vue de sa situation, mais toujours la menace de voir surgir un créancier. Par contre-coup, le bien commun subirait un dommage si les commerçants malheureux en affaires ne pouvaient retrouver des conditions favorables pour dépenser leur activité humaine et leur habileté commerciale. D'autre part, le créancier, en prêtant son argent à un commerçant, savait bien qu'il courait des risques, et pour y parer, n'a consenti son prêt qu'à un taux spécial majoré. Le risque est arrivé : *scienti et volenti non fit injuria.* En réclamant l'impayé, il transformerait du coup en injustice usuraire le prêt précédemment consenti.

Nous terminerons par la sage réflexion de Salsmans : « Il faut se garder, écrit-il, de présumer trop facilement que les créanciers renoncent en toute liberté au reste de leur créance. En particulier on conclura d'ordinaire à l'obligation du paiement intégral, quand il s'agit d'un débiteur qui a exposé témérairement le bien d'autrui avec l'intention de recommencer éventuellement avec la même désinvolture frauduleuse. La conduite de ces chevaliers d'industrie, drainant l'épargne des petites gens et les précipitant dans la ruine, ne peut s'apprécier avec trop de sévérité. » (*Droit et Morale*, n° 229).

Ces chevaliers d'industrie ont toutes les roueries possibles. Leurs créanciers ont été trompés, car on a abusé de leur bonne foi. Or, *nemo fraude sua patrocinari debet.* Voilà pourquoi l'on n'invoquera pas contre ces créanciers la jurisprudence et la coutume. Ils pensaient contracter avec un honnête homme, et ils contractaient avec un filou. Celui-ci, digne d'être placé sous les verrous, est un injuste damnificateur, tenu en justice à réparer le dommage causé, donc à rembourser intégralement les sommes empruntées.

Voici un exemple de ces filouteries où la loi est utilisée pour couvrir et protéger la fraude. Un monsieur se disant ingénieur agronome emprunte à la fois à une banque et à de nombreux petits épargnants des sommes totalisant un chiffre considérable. Le motif est l'exploitation d'une ferme. Celle-ci est achetée en effet. Pour mettre en confiance les prêteurs, l'agronome accorde à la banque une première hypothèque sur la ferme, dont il se garde de rien dire aux autres prêteurs, auxquels il offre également une hypothèque sur la même ferme. L'affaire va son train, mais ne réussit pas, et au bout de quelques années est en liquidation. La ferme est vendue à perte ; la banque créancière de la première hypothèque est remboursée intégralement ; mais les petits épargnants déçus se partagent le reste, c'est-à-dire presque rien. L'ingénieur agronome, qui n'a rien mis dans l'affaire, va s'en aller recommencer ailleurs, une fois sa faillite réglée.

Comment convient-il d'apprécier ses agissements ? Légalement, il est en règle. Essayez de l'accuser : il sait se défendre. « On savait, dit-il, l'emploi que je faisais de l'argent que j'empruntais. Mes prêteurs couraient avec moi les risques de mon exploitation agricole. Mais ils avaient aussi leur part des bénéfices dans les intérêts que je leur payais. Le profit, tant qu'il y en a eu, était ma propriété comme le fruit de mon travail et de mon habileté. Quand, par suite de circonstances indépendantes de ma volonté, le profit a cessé et le fonds diminué de valeur, les prêteurs ont d'abord perdu leurs intérêts, comme moi mon bénéfice. Avant de déposer mon bilan, je leur ai offert de passer l'exploitation à leurs noms, par un acte de vente régulier. Ils ont refusé. J'avais le droit alors et, en conscience j'en ai usé, de me déclarer en faillite. Je l'ai fait, et je ne leur dois plus rien. »

Le plaidoyer est habile. Les hypothèques étaient légales sans doute, et l'offre de vente du domaine semblait généreuse. Mais la fraude aussi était à la base. Car c'est en cachant aux petits prêteurs l'existence d'une première hypothèque consentie à la banque que l'ingénieur dupait ses gens. Il leur masquait le risque couru, en leur donnant une fausse sécurité, car une hypothèque de second ordre est annihilée par celle qui la précède. On dira bien que ces petits prêteurs pouvaient se renseigner au Bureau des hypothèques. L'emprunteur savait bien qu'ils n'y songeraient même pas dans leur simplicité confiante. Il abusait donc de leur bonne foi, il commettait à leur égard un abus de confiance. Sapé par la base, le reste de la défense n'est plus qu'un château de cartes qui s'écroule. Tout le reste peut être légal et généreux, l'affaire n'en est pas moins véreuse. C'est pourquoi, malgré toutes les apparences, l'ingénieur agronome est un injuste damnificateur qui, en conscience, doit restituer les sommes extorquées sous le couvert d'un emprunt honnête et légal.

Un honnête homme n'emploiera jamais de ces procédés qui ont odeur de fraude, et se fera un point d'honneur de payer intégralement ses dettes, dès qu'il le pourra, même si la loi et les usages établis l'en dispensent.

Q. — Peut-on dire que nos actes ne procèdent pas de notre raison ? Ils procèdent de l'intérêt, de l'ambition, de la nécessité. Ensuite seulement intervient la raison pour les justifier.

R. — Il s'agit, de toute évidence, de nos actes humains, c'est-à-dire des actes libres par lesquels nous savons et voulons agir pour une fin déterminée (cf. S. Thomas, Ia IIæ, q. 6, a. 1).

Ces actes sont, en réalité, des déterminations, des élections auxquelles s'arrête librement la volonté pour atteindre une fin. Comment juger

de la bonté morale de ces actes ? S. Thomas répond que c'est en raison de leur *objet* et de leur *fin*, parfois en raison de leurs *circonstances*. Laissons ici de côté les circonstances, qui n'interviennent qu'à titre secondaire et occasionnel.

« Certains actes sont appelés humains pour autant qu'ils sont volontaires. Mais l'acte volontaire se dédouble en acte intérieur et en acte extérieur, qui ont chacun leur objet. Or la fin est proprement l'objet de l'acte intérieur, tandis que l'acte extérieur a pour objet cela même qui est sa raison d'être. De même donc que l'acte extérieur reçoit sa spécification de l'objet sur lequel il se porte, ainsi l'acte intérieur reçoit la sienne de sa fin. Mais l'élément volontaire a pour ainsi dire une valeur de forme par rapport à la matière de l'acte extérieur ; c'est la volonté en effet qui se sert des membres comme d'instruments pour agir, et les actes mêmes n'ont de valeur morale que s'ils sont volontaires. En sorte que l'espèce qui convient aux actes humains se prend formellement lorsqu'elle vient de la fin, et matériellement si c'est l'objet de l'acte extérieur. « Celui qui vole pour commettre un adultère, dit Aristote *(Ethique*, l. V, c. 2), est plus adultère que voleur. » (Ia IIæ, q. 18, a. 6).

Ainsi la fin que poursuit la volonté par son intention dernière, est l'élément spécificateur, au point de vue de la moralité, de tous les choix, de tous les actes, de tous les mouvements extérieurs qui seront commandés par cette intention dernière. C'est la fin, objet de l'acte d'intention, « qui communiquera aux autres actes sa bonté ou sa malice, la renforcera si la sienne coïncide avec la leur, en ajoutera une autre si elle s'en différencie (voir S. Thomas, a 7), y suppléera même si ces objets n'en ont aucune par eux-mêmes (a. 8), et, dans tous les cas, empêchera un acte humain concret, individuel, d'être amoral, le rendant moralement bon ou mauavis, selon qu'elle-même, en sa qualité d'objet, *sera conforme ou non à la raison* (a. 9). La fin, considérée comme objet de l'acte intérieur d'une volonté qui commande tous les actes extérieurs des autres puissances, domine donc tous les autres objets ; il participe à l'universalité de la puissance motrice qu'est la volonté et qu'il spécifie. »

Cette note du R. P. Gillet *(Les actes humains*, p. 433) nous amène à l'objet précis de la consultation. Nos actes humains procèdent-ils de la rai son avant tout ? — Une réponse affirmative (qui cependant a besoin de quelque explication) ne saurait faire de doute. S. Thomas nous en fournit les éléments principalement en deux articles de son *Traité des actes humains*, Ia IIæ : « *L'intention est-elle un acte de l'intelligence ou de la volonté ?* » (Q. XII, a. 1). « *Le commandement* (des actes extérieurs) *est-il un acte de la raison ou de la volonté ?* » (Q. XVII, a. 1).

Dans le premier de ces articles, S. Thomas répond que l'intention de la fin est un acte non de l'intelligence, mais de la volonté : « L'intention, comme le mot l'indique, signifie *tendre vers quelque chose*. Or cette tendance se réalise par l'action du moteur et le mouvement du mobile Mais le mobile lui-même ne se meut que sous l'action du moteur, en sorte que l'intention convient principalement au moteur qui lance le mobile vers une fin... Or il appartient à la volonte de mouvoir les autres puissances. L'intention est donc bien un acte de la volonté. » Mais est-ce à dire que l'intelligence n'ait pas à intervenir et même à intervenir avant l'intention volontaire ? S. Thomas s'explique sur ce point dans l'*ad 3 :* « Ce n'est pas la volonté qui ordonne (vers la fin) ; cependant elle tend vers quelque chose *selon l'ordre de la raison*, en sorte que ce mot « intention » désigne un acte de volonté *précédé d'un acte de raison* la mettant en rapport (c'est-à-dire l'ordonnant) avec sa fin. » Dans l'article suivant (a. 2), S. Thomas note opportunément que cette intention, acte de la volonté éclairée par la raison l'ordonnant vers la fin, peut concerner aussi bien la fin ultime que des fins intermédiaires.

Dans le second article, le Docteur angélique traite du « commandement » des actes. Il rappelle que « les actes de la volonté et de la raison, du fait qu'ils peuvent réagir l'un sur l'autre mutuellement — la raison en délibérant sur le vouloir, la volonté en voulant délibérer – peuvent aussi se devancer l'un l'autre, l'acte de raison prévenir le vouloir et réciproquement ». L'intention, dont on vient de parler tout à l'heure, suppose donc un ordre imposé par la raison. Que cet « ordre » dérive de la raison, c'est trop évident, « puisqu'il implique un jugement sur le rapport à établir entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution. » (R. P. Gillet, note 35). Dans cet ordre, la volonté, elle aussi, a son rôle à jouer. « Sous l'influence de la fin et des moyens voulus et choisis, elle pousse l'intelligence à faire ce jugement et à ordonner l'exécution. Le mot français « ordonner » a précisément cet avantage de signifier du même coup ces deux acpects — intellectuel et volontaire — du commandement » *(ibid.)*. Aussi S. Thomas conclut-il en affirmant que « le commandement est par essence un acte de raison, mais qui présuppose un acte de la volonté, en vertu de quoi la raison pousse à agir par ordre. »

En résumé de cette docrine, les notes du R. P. Gillet (n. 37) contiennent un tableau suggestif qui présente d'un seul coup d'œil les actions et lité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin ; à volonté dans la spécification d'un acte volontaire complet.

En regard de la fin : l'intelligence a le premier rôle ; elle fournit l'*idée* d'un bien aimable, d'une fin désirable. A cette idée dans l'intelligence correspond, dans la volonté, un *amour de complaisance* pour ce bien, pour cette fin. — Suit, dans l'intelligence, un *jugement* appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin ; à ce jugement répond, dans la volonté, le *vouloir efficace* de tendre à la réalisation de la fin.

En regard des moyens : l'intelligence, par le jugement de la raison, que S. Thomas appelle « conseil », recherche quels moyens doivent être employés pour réaliser la fin voulue. Un jugement plus précis, le *jugement pratique*, se fixe définitivement sur le moyen le plus apte ; mais ici la volonté chevauche pour ainsi dire sur l'in telligence : aux divers moyens proposés par l'esprit, elle donne son *consentement* et, par son influence déterminante, elle fixe le *choix* du jugement pratique sur le moyen jugé le plus apte. —

Et c'est précisément cette dernière remarque qui dissipe l'objection formulée par les déterministes. pour qui le consentement de la volonté est nécessairement emporté par le motif prédominant, lequel, à ce titre, deviendrait le motif *déterminant*. En formulant une telle ojection, on oublie que ce qui donne à un motif particulier de devenir prédominant et de déterminer en fait la volonté, c'est le dernier jugement pratique lui même. Or ce dernier jugement, émané de la raison pratique, implique toujours l'intervention déterminante, mais libre, de la volonté.

Nous en avons assez dit pour pouvoir présenter une réponse suffisante à la question de notre correspondant. Nous lui concédons volontiers qu'en bien des cas, l'intelligence, séduite par l'attrait d'une fin prochaine moralement désordonnée, présente à la volonté une série de moyens moralement peu recommandables et relevant, comme la fin proposée elle-même, de l'intérêt ou de l'ambition ou du désir de se tirer d'affaire *per fas et nefas*, ce qu'on peut appeler « la nécessité ». Mais, Dieu merci ! il n'en est pas toujours ainsi. sans quoi c'en serait fini de la vertu et de la sainteté. Sans doute, une éducation de l'intelligence et de la volonté est souvent nécessaire pour nous faire connaître et désirer la véritable fin dont l'intention doit orienter tous nos actes dans le sens du bien. Et, au cours de cette éducation, il sera plus d'une fois indispensable de résister aux idées fausses, aux « conseils » pervertis, aux jugements erronés touchant la fin à poursuivre et les moyens à employer. Si donc on veut opposer la raison à l'intérêt, à l'ambition, à la nécessité, il est inexact d'affirmer qu'en toute hyothèse nos actes procèdent, non de la raison, mais de l'intérêt, de l'ambition, de la nécessité.

Toutefois, si l'on ne veut considérer que l'aspect psychologique de l'acte humain, même dans le cas d'actes procédant de l'intérêt, de l'ambition, de la nécessité, il est encore inexact d'éliminer toute participation de la raison. L'intelligence, en effet, doit présenter à la volonté ces motifs, si insuffisants et fautifs soient-ils. Certes, elle n'est plus la *recta ratio* qu'exige S. Thomas comme règle infaillible de la moralité ; mais elle est une raison obscurcie, faussée, ne s'interposant ici qu'à titre d'élément psychologique nécessaire à la constitution même de l'acte humain. Tout péchant n'est-il pas quelque peu ignorant ? Et c'est précisément parce que l'élément psychologique de la raison manque dans les actes d'homme, et *a fortiori* dans les actes instinctifs des animaux inférieurs, qu'il ne saurait être question de leur accorder la moindre valeur morale.

Q. — Pour recevoir les sacrements, il faut avoir l'intention, mais aussi *la foi*. Pourquoi la foi (je parle de l'adulte, puisque la question ne se pose pas pour les enfants) n'est-elle pas requise pour le sacrement de baptême, alors qu'elle est requise pour tous les autres sacrements ?

R. — Pour répondre à cette question, il importe de distinguer *validité* et *licéité*.

1° Pour recevoir LICITEMENT les sacrements et à plus forte raison pour les recevoir *fructueusement*, la foi est nécessaire aux adultes, non seulement pour les six sacrements autres que le baptême, mais pour le baptême lui-même.

En effet, il s'agit de recevoir, par le sacrement, soit la justification, soit un accroissement de justification. Or, parmi les dispositions nécessaires à la justification, la foi occupe la place primordiale Elle est le fondement et la racine de toute justification, dit le concile de Trente, et « sans elle il est impossible de plaire à Dieu » (cf. Héb., XI, 6 ; Conc. de Trente, sess. VI, ch. 8). « [Les pécheurs], dit le concile, se disposent à la justice en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, *ils conçoivent la foi* par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu ; qu'*ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu*... » (ch. 6). Et encore : « Cause instrumentale [de la justification], le sacrement de baptême qui est le *sacrement de la foi, sans laquelle personne n'a jamais obtenu la justification*... » (ch. 7).

Il s'agit, pour les sacrements qui *augmentent* la grâce sanctifiante, et de la vertu de foi et, dans la mesure où l'acte pourrait être requis, de la foi actuelle. Pour les sacrements qui *confèrent* la grâce sanctifiante, il s'agit, de toute évidence, de la foi actuelle, l'acte de foi étant émis au moment même où le sacrement est conféré ou tout au moins ayant été émis et, n'ayant jamais été rétracté, pouvant être considéré comme persévérant dans l'intention habituelle de recevoir le sacrement.

2° Pour recevoir VALIDEMENT les sacrements, il est nécessaire d'avoir la volonté, au moins habituelle, de les recevoir. *Ni l'état de grâce, ni même la foi* — exception faite cependant, en ce qui concerne la foi, du sacrement de pénitence, — ne sont requis.

« On peut concevoir, en ce qui concerne l'état de grâce, la réception valide quoique sacrilège d'un sacrement des vivants. La foi elle-même n'est pas requise, car un sujet, par ailleurs capable de recevoir un sacrement, peut avoir l'intention de le recevoir — ce qui suffit à la réception valide — sans avoir la foi.

« Cette assertion repose sur une triple considération :

« Tout d'abord, sa vérité ressort de la pratique traditionnelle de l'Eglise romaine qui a, sinon toujours, du moins finalement, considéré comme valables les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre reçus dans l'hérésie, à la seule condition de l'intention du ministre et du sujet et de l'observation exacte des rites substantiels

« Ensuite, c'est la conclusion légitime de la notion d'efficacité sacramentelle. Cette efficacité, dépendant de l'institution du Christ et de la vertu divine communiquée au sacrement, ne requiert, dans le sujet, d'autre disposition que l'intention « *Recta fides baptizati non requiritur ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cætera quæ sunt de necessitate sacramenti : non enim sacramentum perficitur per justitiam dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.* » (*Sum. theol.*, IIIa, q. 68, a. 8).

« Enfin, la raison théologique de cette validité des sacrements, nonobstant le manque de grâce et de foi du sujet, repose sur la distinction faite entre *res et sacramentum* et *res sacramenti.* Le

premier effet peut être produit sans la condition subjective de l'état de grâce (confirmation, ordre. mariage, extrême-onction) et même de la foi (tous sacrements, sauf la pénitence). L'exception de la pénitence repose sur ce fait que la contrition fait partie essentielle de la matière sacramentelle et que la foi est requise pour la contrition même imparfaite ; en sorte qu'ici il ne saurait y avoir matière du sacrement sans la foi. Quant à l'eucharistie, le *res et sacramentum* est extérieur au communiant ; c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles. La validité du sacrement est donc toujours assurée dès lors que le sujet baptisé le reçoit. » *(Dict. de théol. cath.*, art. *Sacrements)*.

On voit par là combien la question posée s'éloigne elle-même de la vérité. Elle repose sur une confusion totale, qu'il est inutile de souligner davantage.

Q. — Dans une paroisse les « meilleurs paroissiens » font la communion à Noël, mais non à Pâques, parce qu'à Noël c'est plus facile : on veille, on va se confesser ensemble, on communie ensemble...

Le curé de cette paroisse prétend que ces gens sont en règle avec l'Eglise : ils se confessent et communient au moins une fois l'an, pas à Pâques, c'est vrai, mais c'est tout de même mieux que ceux qui ne communient pas du tout.

Ce curé, qui est un ancien religieux, prétend qu'on ne demande pas davantage dans les missions : les chrétiens communient quand le missionnaire passe.

Et alors le confrère qui prêche qu' « on doit faire ses Pâques » est bien trop exigeant...

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Dans les pays de mission, les chrétiens communient quand le missionnaire passe. Et ils sont parfaitement en règle, car comment pourraient-ils faire autrement ? *Ad impossibile nemo tenetur.*

Mais nous ne sommes pas en pays de mission chez nous. Nos paroissiens n'ont pas l'excuse de l'impossibilité. C'est pourquoi, s'ils omettent la communion pascale, ils ne sont pas en règle.

Les lois sont faites, non pour être violées, mais pour être observées. Que le bon religieux devenu curé de paroisse ouvre donc son Code ; au canon 859, § 1, il lira : « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiæ sacramentum recipere, nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum. »

Ce précepte impose aux fidèles qui ont atteint l'âge de discrétion, — c'est-à-dire de discernement entre le bien et le mal, entre le pain eucharistique et le pain ordinaire, — deux obligations : 1° de communier au moins une fois dans le courant de l'année (celle-ci comptée de Pâques à Pâques, ou de l'ouverture du temps pascal à l'ouverture du temps pascal de l'année suivante) ; 2° de communier dans le temps pascal (qui va ordinairement du dimanche de la Passion au 3e dimanche après Pâques).

La première de ces obligations, la principale et des deux la plus grave, est de droit divin et ecclésiastique : de droit divin en tant qu'elle impose la communion ; de droit ecclésiastique en tant qu'elle fixe le temps de cette communion. La seconde, moins importante, mais grave encore bien que secondaire, est de droit simplement ecclésiastique.

Le fidèle qui n'a pas communié dans le temps pascal a donc enfreint le second précepte, qui oblige *sub gravi*. Il reste soumis à l'obligation du premier, plus grave encore, et doit donc communier dans le reste de l'année. Le § 4 du canon 854 est formel : « Præceptum paschalis communionis adhuc urget, si quis illud præscripto tempore, quavis de causa, non impleverit. »

Toutefois, l'obligation de communier dans le temps pascal étant de droit seulement ecclésiastique n'oblige pas *cum tanto incommodo*. Cependant, pour en être dispensé, il faut un motif grave, en rapport avec l'importance même de la loi La raison donnée par les paroissiens « qu'il est plus facile de se confesser à Noël qu'à Pâques, » n'est certainement pas suffisante.

Cette même raison n'est pas davantage suffisante pour permettre à leur curé d'appliquer l'incise : « nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum. » Pour accorder un délai, le curé ou le confesseur doivent envisager les avantages qu'en retirera le fidèle ou le pénitent. Il serait tout indiqué dans le cas, par exemple, d'un pénitent dont les dispositions laissent à désirer.

Conclusion : le brave curé doit réformer la pratique de ses paroissiens Il le doit d'autant plus que leur exemple et sa manière d'agir en les excusant sont de nature à nuire aux paroisses voisines. Enfin, il faut bien enseigner que l'Eglise a reçu du Christ son pouvoir de légiférer et que quiconque lui désobéit, par là même désobéit à Notre-Seigneur. C'en est plus qu'il ne faut pour se conformer à la loi.

Q. — Les chanoines prébendés ont-ils voix et vote dans le Chapitre ?

R. — La réponse dépend du sens attaché à l'expression « chanoine prébendé ».

Au sens impropre, elle s'applique à des prêtres ne rentrant pas dans le droit commun et dont la création résulte d'un indult. Plusieurs évêques, en France et en Italie surtout, pour combler les vides que la mort fait dans les rangs des chanoines, ont conféré ce titre à des prêtres remplissant d'autres fonctions rémunérées, et ne leur ont imposé qu'une partie des obligations canoniales, celle qui est compatible avec leur emploi, le tout avec la permission du St-Siège. Dans ce cas, il faut s'en tenir aux clauses de l'indult.

Dans le droit antérieur au Code, on appelait « prébendés » des chanoines de seconde érection, c'est-à-dire jouissant d'une prébende fondée après l'établissement des chapitres. C'étaient de vrais chanoines, au sens strict ; ils faisaient partie du chapitre et formaient un seul corps avec lui. Leurs prérogatives étaient au nombre de trois : l'assistance et le vote aux réunions capitulaires (sauf en ce qui concernait l'administration et l'emploi des revenus de l'ancienne mense capitulaire), les mêmes droits honorifiques que les autres chanoines, et à peu près le droit aux mêmes